

人倫主義的集團氣質

松 野 達 雄

1. 敬

1) 集團氣質を宗教的に特性づけるシャーマニズム的事態、有神論的事態、教義論的事態はそれぞれに、宗教的聖価値の基本事態としての根源的清浄性、共属の根源性、円融の主体性によって積極的に根拠づけられてあり、これら基本的聖価値はそれぞれに、本質的価値の所与的基軸事態としての情操性の根源連関的な本質的現実性を第一義的に示す信の基本事態としての根源的信、実践的信、理念的信の、積極的動態的な同質的連続性に於ての現実化事態として存立する。この信は本来的には、根源的信を積極的可能＝媒介根拠としての、理念的信と実践的信との様相＝具体的規制＝構成事態として存在し、人間存在の所与的基盤の中核としてある主体の現存者の実践事態に関係しては、相補的機能者間の、実践媒介的な時間的統一化性としてのあり方を第一義的になすものとして存在する。

この主体の現存者の実践連関的に示す相補的機能者としてのあり方で実践媒介的に存立する時間的統一化性は、人間が所与的基軸的に体系連関的な具体的様相性を第一義的に示して体系存在の本来的規制をうけ、これへの具体的現実化的構成性を実践的に示すものとして存在する限り、本来的に空間的統一化性と様相＝本質的反対＝相即関係をなすものとして存在し、これと人間の具体的現実的生活過程との間に体系の大小＝包成関係を存立させるものとして存在する。この関係事態の中核的な制約的媒介根拠として存在する主体の現存者は、自らの人間存在の特性を示す体系連関的事態に於て、ここでの第一義的規制根拠としての空間的様相への実践

的な具体的現実化的構成性を示し、ここに相補的機能者間の、実践媒介的な空間的統一化性を存立させ、これを広く敬として理解する。これは極限的規制性を示す価値事態に於ては、本質的価値としての情操性の様相連関的事態として存立し、同じ情操性の実在連関的事態に於て、相補的機能者間の、実践媒介的な実在的統一化性として存立する愛と具体＝様相の構成＝規制関係をなし、これによって、情操性の根源連関的な本質的現実として潜在的に存立する信の、情操性の中での具体的様相的顕在化事態を示すものとして存在する。

この敬は、自らとしての本来的存在性にあることの積極的根拠としての信の、信としての本来のあり方での様相連関的事態の理念的信として存在し、これの聖価値的現実化事態の円融の主体性として存在することから、自らを情操性的事態に於てはこの理念的信＝円融の主体性によって積極的に根拠づけさせながら、自らこれを体系連関的に様相化し顕在化するものとして存在し、このことに基づいて、所与的基盤的に多なるあり方をなす具体的生存者間に本来的に空間的統一性を存立させゆくものとして存在する。ここでの第一義的規制根拠としてある空間は、一般的様相的な体系存在的事態に於ては、実在連関的には集合的範域として、現実連関的には次元的条件として、本質連関的には位相の様式として存在し、本来的には集合的範域を極限的に顕在的な消極的媒介根拠としての、位相の様式と次元的条件との本質＝現実的規制＝構成事態として存在することにより、この空間への情操性的対応性を示す敬も、本来的にはこの空間の基本事態のそれぞれに対応する自らの基

本事態をもつことになる。ここで私たちは空間の

(1)集合的範域事態に対応する敬を仁として、
(2)次元的条件事態に対応する敬を礼として、
(3)位相の様式事態に対応する敬を義として
理解する。そうすると敬は本来的には、仁を相対的に顕在する消極的媒介根拠としての、義と礼との本質＝現実的規制＝構成事態、主体的実践との第一義連関性に於ては、仁と義との具体＝本質的矛盾＝相補事態を所与的前提とし、これとの統一化的相関に於て直接現実＝様相的矛盾＝相補性を示す礼として存立する。この敬思想存立の歴史的な背景について

2) 白川静氏は「孔子伝」(中央公論社)で次のようにいう。

「殷周革命が行なわれたのはおそらく紀元前千百年前後のことであろうと思われる。それは内からの革命ではなく外からの革命であった。異質の文化をもつ東西の勢力の交替であった。しかし殷に代った周には殷王朝のような神話の体系がなく、また神話継承の条件もなかった。人格神としての帝の観念はすてられ、非人格的ないわば理性的な天の観念がこれに代った。中国における合理主義的な精神の萌芽はこの天の観念に発している。」(84-5)

「西周の後期には王室をめぐる諸豪族が抬頭し王権は実質を失った。夷王は擁立されて即位のとき堂下の礼を執ったといわれ、厲王はクーデターを受けて亡命している。その後14年の間王位は曠欠のままであった。いわゆる共和の時代(前841-824)である。のち宣・幽の二代を経て西周はついに滅亡するが、そのような危機のなかで有識者の間には強く創業の精神に復帰することが唱えられた。……それで危機が切迫すると詩篇はより直接的な表現をとる。「それ今に在りて、なほ政に迷乱す。その徳を顛覆して、酒に荒湛す 女ここに湛樂 その紹ぐところを念はず あまねく先王に求めて よく明刑をつつしむことなし」(大雅・抑・三章)。あるいは「ああ小子 爾に旧き止(オコナ)ひを告ぐ 聴きてわが謀を用ひよ 庶くは大悔なからん 天まきに艱難なり ここにその国を喪はんとす 譬

をとること遠からず 昊天はたがはず その徳を回遹ならしめば 民をして大いに棘(危急)ならしめん」(同十三章)など、亡国の危機をいましめるが、すでに天運を支えるすべもなく周は滅亡する。しかしこの滅亡までの百余年の間に作られた詩篇には、社会の混乱・政治の腐敗をばげしく攻撃し、狂瀾をもとにめぐらそうと苦悩する当時の知識人たちの思想が、具体的な明確さをもって歌われている。これらの詩篇は春秋期には楽師たちによって伝えられ演奏もされていたものであるから、孔子ももちろん古典として学んでいたはずである。

このような西周後期の政情は金文にも反映している。共和期の執政の一人であったと考えられる毛公の作った毛公鼎には四百字に近い長文の銘があり、王の語として「ああ おそる余小子 家艱にしづみ永く先王に恐れあらしめんとす」という危急の事態を救うことを依頼する。「余これ先王の命をつぐ。女に命じてわが邦わが家ををさめしむ。小大の政をつつしみ朕が位をたすけよ。上下(諸神)の諸否(善悪)を四方にあきらかにし、おさめて動(揺)せしむることなかれ。余一人位にあり。その智あるをおほいにせよ。余有聞(物知りぶる)をもちふるに非ず。女敢て妄寧(勝手に気楽をする)ることなかれ。夙夜(朝夕の政治)を虔(つつ)しみ我一人を恵しわが邦の小大の猷(はかりごと)をやわらげ折臧(とぎす)することなかれ。余に先王の若(ヨ)き徳を告げ、用て皇天を印昭し大命(天命)をつきつつしみ、四方をやすんじおさめ、わが先王の憂をなさざらんことを欲す。」

以下施政の実際に及び、徴税には生活力のないもののことを顧慮し、官紀を正して飲酒をつつしませ、すべて先王の規範に従うべきことなどを訓告している。その文には同期の詩篇と表現の近いところが多く、また『書』の「文侯之命」とその構成が似ている。「文侯之命」は毛公鼎より70~80年後の文章である。」(86-9)

以上にみられた「つつしみ」とこの様相連関的態度の実践主体的に内在化された「かしこみ」が「敬」に他ならないとせば、敬思想の展開さ

れた歴史的社会的状況はここに明確に示されている。

3) これらの敘述から私たちは敬について次の諸特性を認めることができる。

(1)ここではまず所与的多としての実践的な主体的現存者が基盤的中核として存在する。

(2)これら主体的現存者は、相対的にではあるが一つの世界に於て生活し、これを極限的には人間の普通の本質(文化性)を本来的に顕在化してあるものとして存立させ、これを自らの精神現象を通して根源連関的に認識し、その認識内容を主体的に実践化するものとして存在する。

(3)この世界内実践によってそれぞれの主体的現存者は、人間存在的特性を示して体系連関的に世界に収斂する特殊的社会集団内に自らを位置づけて、この位置づけによる自らの集団内地位に直接対応する役割を、その普遍的本質の条件適応的に特殊化された様式(規範)に従って遂行することを自らの第一義的生き方とすることによって、自ら「慎む」態度を示す。

(4)この役割遂行は、他の主体的現存者の役割遂行との間に集団媒介的に機能相補関係を具体的現実的に存立させてゆかねばならず、このことは、一面この具体的現実化への障害の排除を行なうこと、他面個々の機能的相補関係の世界連関的な整合的統一化を図ることによって本来的に存立し、このことによってここに、個々の相補的機能者間の実践媒介的な空間的統一化性が存立させられる。

(5)この空間的統一化性の、相補的機能者間での実践媒介的な具体的現実化は、この機能者としての主体的現存者の根源連関的認識作用によって積極的に可能とされ、ここで主体的に認識される様相化的本質は、これを認識した主体的現存者の集団内地位=役割の具体的現実化的実践への本来的規制根拠としてあることにより、社会存在的にはその実践規範となる。これの人間の普遍的本質への本来的連関性の故に、それぞれの主体的現存者はここで心おごらず「畏み」て、この実践規範を具体的現実化的に構成するようにしてゆかねば、自らについて社会形成的な空間的統一化性を存立させることはでき

ない。

(6)この本来的規制根拠への人間的な本質的現実性に於ての主体的態度は、社会存在的に顕在化されては地位=役割=規範体系(社会的紐帯)に対応する相補的機能者間の主体的実践について存立しなければならず、ここでそれぞれの主体的現存者は互に自らの機能的相補者を「敬い」あうことになる。

(7)従って本来的敬は

- ① 集団媒介的事態としての側面と
 - ② 様相化的本質としての本来的規制根拠への具体的現実化的構成性としての側面と、
 - ③ 地位=役割=規範体系に対応する主体的実践態度としての側面
- の三つの側面をもち、これらの統一化的相関として本来的に存在する。ここで①に対応するのが仁であり、②に対応するのが義であり、③に対応するのが礼であるとみられる。

2. 仁

1) 吉川幸次郎氏は「中国の智慧」(新潮文庫)で次のようにいう。

「『論語』のなかで最もしばしば現れるトピック、それは周知のごとく「仁」という言葉である。もっともそれは軽卒な人々が或いは抱く予想のように、『論語』の至るところにお題目のように現われるのではない。「為政」、「八佾」、「郷党」、「先進」、「季氏」など全くこの字の現れない篇も一方にあるけれども、全492章のうち58章に105度この字が現れるといえ、この書物の最も重要なトピックはやはり「仁」である。そうしてこの頻繁なトピックが何を意味するかについては、明瞭な定義がこの書物自体によっては例によっていかにもこの書物らしく与えられていない。そのため学者の間にいろいろと説が分かれている。弟子の樊遲が「仁とは」と問うたのに答えて

——人を愛するなり

というのからすれば、人間の愛情に関する言葉であるには違いない。それは人間の愛情を基礎とする道德と、そう定義するだけではなお不充

分であって、そうした愛情の道德を実行する意志、そういう風に定義するのが正しいであろう。

しかし今ここで問題にしたいのは「仁」の定義ではない。「仁」という道德的な能力、それを孔子は人類がそれへの意欲をさえもてばすぐに出現すると宣言していることである。

——子曰わく、仁は遠からんや、我れ仁を欲すれば斯（スナワ）ち仁は至る。

「仁」というものは決してわれわれとかけはなれた、到達しにくいところにあるのではない。その気さえあればそれはやって来るというのである。またいう、

——能く一日のあいだ其の力を仁に用うるもの有りとせんか、我れは未まだ力足らざるものを見ざる也。蓋し之れ有らんも我れ未まだ之れを見ざる也。

これらの言葉は人間の善意、また人間の能力に対する絶大な信頼があつてこそ成立するものである。

もっとも孔子はのちの中国の思想が或いはおちいる偏向のように、人間があればそこには愛情があり道德があると主張するほど楽天的ではない。「仁」というものは努力によってそこに到達されると考えたらしい。

——聖と仁の若（ゴト）きは即ち我れ豈に敢てせんや。

かくそれが自分にも完備していないことを謙遜している。また弟子たちを評しては子路も冉有も公西華も仁ではない。ただ顔回だけは3ヶ月位ならばこの境地に達し得るがとも語っている。

(34-5)

“人間の人間に対する愛情、それを以って道德の基礎とすることは、おおむねの倫理説乃至は宗教の一致するところであるであろう。いいかえればひとり孔子の教えばかりの専らにすることではないであろう。ただ孔子の教えには他の教えには必ずしも見られない、少なくとも必ずしも強調されない二つの特殊な面がある。

一つは政治の重視であり、また一つは学問と知識の重視である。もうすこしくわしくいえば前者は愛情の最高の表現は政治にあることとであり、後者は愛情は必ず思慮を伴うこと

によって完成するとすることである。”(40-1)

“当時の中国、それは孔子にとって人類の住む全地域と意識され、つまり全世界と意識されたものであるが、この広大な地域はやがてのちに來たるべき統一をおぼろげには予想しつつも、またそうした予想を生み易い条件として人種と言葉とをおなじくしつつも、しかもかす多くの侯国に分立し抗争する状態にあった。孔子は愛情にもとづく政治をおし進めることによって、この分立と抗争とを解消しようとしたのである。そうして全人類、その意識にあった全人類を幸福な平和にみちびこうとしたのである。

このことは現在われわれの時代にも一つの示唆を与えるかもしれない。われわれの時代は人類の住む地域の広さ或いはその狭さを科学的に確認すると共に、それを一つの統一へみちびきたいという気持ちを何ほどこ内在している。しかもはげしい分裂と抗争とを孔子の時よりはもっと大きな規模また深刻な形でくり返しつつある。そうして対立の克服は政治によってのみ可能であると信ずる人々がいる。そうした人々には孔子の態度は一そう多くの示唆を与えるかも知れない。

しかし私はこの点に関する限りまだ孔子と完全に同調することができないでいる……。その点ではためらいがちな私も孔子の教えのもう一つの特長な点、すなわち愛情は学問と知識とによってつちかわれた思慮を伴うことによってのみ完成するという点については完全に孔子に同調することができる。他のいかなる教えにもまして孔子の徒であることができる。

——子曰わく、十室の邑にも必ず忠信は丘の如き者有らん。丘の学を好むに如かざるなり。

丘というのは孔子の名である。私とおなじほどの誠実さをもったもの、それはきっとどこにもいる。わずか十軒の家でできた聚落、そうした小さな聚落にも私とおなじほどの誠実さをもったものはいるにちがいない。ただ、しかし私のように学問を好むものはいない。

この有名な言葉は私が孔子の教えの又一つの特長としてあげるものをよく現している。すなわち孔子によれば素朴なひたむきな誠実、そ

れだけでは完全な人間ではないのである。学問をすることによって人間ははじめて人間である。人間の任務は「仁」すなわち愛情の拡充にある。また人間はみなその可能性をもっている。しかしそれは学問の鍛錬によってこそ完成される。愛情は盲目であってはならない。人間は愛情の動物でありその拡充が人間の使命でありまた法則であるということをたしかに把握するためには、まず人間の事実について多くを知らなければならない。

こうした立場に立つ孔子は、学問の方法つまり人間の法則を知る方法として、ひたむきな思索のみにたよることを危険とした。内的な思索にふける前にまず目を外に見ひらいて人間の種種相を知らなければならない……。もっとも孔子は思索の価値を軽視したわけではない。

——学んで思わざれば罔なり。

思索を伴わない勉強、それはただの散漫な大ぶろしきとなるであろう。しかしそれにおっかぶせて更にいう。

——思うて学ばざれば殆うし。

思索のみあっても知識の集積がなければ必ず危険におちいる。行動の前提としては必ず知識の集積がなければならない。”(50-4)

2) 以上に関し白川静氏は先の「孔子伝」で次のようにいう。

“春秋の末期は古代的な遺制が崩壊してはげしい流動をみせた時代であった。そこに旧来の秩序からはみ出た新しい社会階層が生まれた。儒家も墨家もその中から(それぞれに巫祝の徒、工匠の徒を基盤として)成立してくる。従ってその思想運動は教团的な組織あるいは結社性の強い集団の形態で行なわれた。

孔子教団の性格はそのような出発からいって当然反体制的であった。孔子の指導するこの集団ははじめ現実の場で政治を争った。しかし現実の場で争うことはまた対者と同じ次元に立つことである。その意味では孔子の亡命はこの教団に新生の機会を与えるものであった。もっともそれは孔子の偉大な人格、その思索と実践とによって生死の間にえられたものであるが、その消息を知るものは顔回など二、三の高弟にす

ぎない。天命・徳・仁というような儒教の根本思想はその具体的な実践を通じてのみ獲得される。これを体験的にとらえることは実際にはおそらく不可能であろう。「人の知ることなき」(学而)世界である。そこに巻懐の道が生まれる。

巻懐とは所与を超えることである。そこでは主体が所与を規定する。それは単なる退隠ではなく敗北ではない。ましてや個人主義的独善ではない。その思想はやがて莊周によって深刻な哲理として組織される。儒墨が儒俠・墨俠に墮落してゆくなかで巻懐者の系譜はまた思想史的に大きな役割をもつのである。”(160-1)

“「衛霊公篇」に孔子が蘧伯玉を評して、「君子なるかな蘧伯玉、邦に道あるときは即ち仕え、邦に道無きときは即ち巻きてこれを懐(ヲサ)むべし」といった語を録する。巻懐ということはそれまでの孔子にはみられないことであった。孔子の回心にはこの蘧伯玉の生きかたがはたっていたかも知れない……。莊周は儒学に精しかったとされるが、その学はあるいは顔氏の儒から出ているかも知れない。”(153-4)

3) 以上の敘述から私たちは仁の特性を次のように理解することができる。

(1)ここには相互に主体となり客体となる複数の相対的な主体的現存者が存在し、一方が他方に対してこれの了解を前提とする相関的表現作用を、これに答えて他方も同様の主体的表現作用を、これらの継起態に於てなす。この相関的表現＝了解作用は相互間に現実的共感関係を存立させる。

(2)これは、人間の普遍の本質への積極的動態的な同質的連続性に於ての現実化的構成性を第一義的に示すことにより、一方この相関的表現＝了解作用を、時間的統一性を現実的に構成しゆくものとして存在させ、他方自らの根源連関的な本質的現実性と体系的に反対＝相即する具体的様相に、ここでの複数の主体的現存者の集合的範域を、これが相対的な空間的統一性に於て本来的に存立させゆくものとして存在する。

(3)この複数の主体的現存者の集合的範域化は、一方これら主体的現存者相互間の所与的基盤的

な機能的相補性を本来的構成根拠とし、他方この主体の現存者の根源連関的な積極的構成根拠として所与的に存在し、かつ現実的共感関係を基礎づける本質連関的な諧調的現性性を積極的可能根拠として存立する。そしてこれを積極的媒介根拠として存立する相補的機能者間の、実践媒介的な実在的統一化性が広く愛として理解される限り、ここでの集合的範域化はこのような意味での愛を根源連関的な本来的構成根拠として存立する。然しこの愛の直接存立する現実連関的な具体的実在とこれらの集合的範域とは相対的にではあるが静態的非連続的な具体＝様相的構成＝規制関係をなし、従って集合的範域に直接して存立する愛情的事態は、直接具体的生存者間に存立する愛情とは、一応の本来的同質性を示すとはいえ、ここでの積極的媒介根拠に関連しては明確に区別される量質的差異性を示すものとして存立し、この差異性の故に広く仁として理解される。

(4)従って愛の、本来的規制根拠への具体的現実化的構成性に対して、仁はこの本来的構成根拠への本来的規制根拠性を示し、これを、集合的範域の構成要因間の現実的共感関係を積極的可能＝媒介根拠として、直接第一義的には社会化過程の社会関係に現実化され、愛の生活過程的事態に於て第一義的に現実化されるものとしてあるのとは異なったあり方をする。ここでの本来的規制＝構成関係の中核的な制約的媒介根拠として存在するそれぞれの主体の現存者は、相互間の現実的共感関係としての本質的現実の根源的回帰性の中核的な回帰的媒介根拠としても存在して、ここでその本来的規制根拠についての自らの意味連関的な相関的了解内実を相関的表現作用として実践的に現実化してゆき、これを本来的に所与の次元的条件への適応的形成性として矛盾相補化的に存立させることによって、ここに構成根拠的に存立させられる社会化過程をその社会化過程の社会関係の第一義的な積極的構成内実として存立させ、このことによってこれを、本来的規制根拠性をもつ仁の具体的現実化事態として存立させる。この仁の愛との具体＝様相的構成＝規制関係に対応する具体

的様相性に於て、社会化過程の構成的極限をこれが本来的存在性に於て示すのが社会集団であることから、仁の現象的顕在化事態は第一義的には集団的特殊性を示すものとして存在し、ここでの相対的な様相化的極限に人類的規模での仁を存立させ、このことの積極的可能根拠に人間の普遍的本質への各主体の現存者の諧調的現性性を、精神的事態として存在させている。

(5)仁を経験的な具体的様相性に於て第一義的に特性づける社会集団は、血縁集団・地縁集団・心縁集団を含む具体的基盤集団、経済集団・政治集団・文化集団を含む歴史的機能集団、社会組成・社会階統・社会階層を含む客観的様相集団として存在することから、私たちはこれら基本集団の何れかに閉鎖的に拘束された仁を実践しようとする限り、他の特殊集団的仁との間に必然的に対立を惹起せざるをえなくなる。然し仁そのものは本来的には人間存在の根源連関的な積極的根拠づけをなす本質的現実に直接して存立する本質的価値の一基本事態に他ならないとせば、具体的様相的な静態的非連続事態に直接しての特殊的仁相互間の対立は本来的には許されないものであり、ここにはこれら特殊事態相互間の機能的相補関係が、本質連関的な諧調的現性性を根源的統一性実現の為の積極的媒介根拠として構成根拠的には存立すると同時に、ここでの構成的極限としての普遍的本質的仁の、所与の次元的条件の特殊性に対応しての相対的な自己特殊化事態が、相互間に体系的整合性を存立させるものとして本来的に存在し、これらることによりここでの中核的な回帰＝制約的媒介根拠として存在する主体の現存者は、自らの実践的な相関的表現作用を、これが集団対応的仁の具体的現実化過程に於て、具体的様相連関的な対立的諸事態の整合的な統一化的相関性に於て存立させ、このことによって基本的諸集団相互間の対立を本来的に統一化的整合関係にもたらしことのできるものとして存在する。ここで主体の実践規制根拠として第一義的に存在する仁は、このようなあり方を存立させることによってのみ本来的な仁なのである。

(6)このようにして仁は相補的機能者間の、実

実践媒介的な集合的範域の統一化性として本来的に存在し、この集合的範域の第一義的に極限的に顕在的な具体的様相としてあることにより、自らとしての本来的存在性にある限りこのことの積極的可能根拠として、極限的に潜在的な本質的現実を根源連関の所与として存在させ、これら両者間に体系的反対＝相即関係を存立させている。ここでの消極的＝積極的な相互の根拠づけの中核的な回帰的媒介根拠としてある主体の現存者は、自らの根源連関的な本質的現実性に於て集団連関的に存立させる現実的共感関係の積極的動態的な同質的連続性に於ての回帰的顕在化としてある限りの自らの相関的表現作用を、これに第一義的な具体＝本質的矛盾＝相補事態と直接統一化的に相関する様相＝現実的矛盾＝相補事態について社会化過程として存立させてゆき、この様相連関的構成極限に社会化過程の社会関係を存在させる。これは所与的基軸的には組織化＝再組織化関係として存在し、本来的に政治性をもつものとしてあることから、この社会化過程の事態を自らの具体的現実化的構成根拠とする仁はここで本来的に政治性をもつことになる。この社会化過程の構成的極限としての社会存在の一般的様相性を消極的媒介根拠とする回帰的潜在化事態について存立する相関的了解作用は、その相関的表現作用と具体＝様相的構成＝規制関係をなしながら、意味連関的に様相的構成根拠性を示すものとして存在することから、この相関的了解内実の具体的に様相化されたものとしての知識は、一方相関的表現作用による仁の具体的現実化への、体系的整合性を示す様相的規制根拠として存在し、他方ここでの主体の実践を本質連関的普遍化性を示すものとして存在させ、ここでの構成極限で普遍的本質的仁をこれが本来のあり方に於て明確にする。ここに私たちは吉川幸次郎氏の挙げる孔子の仁の二つの特性をみることになる。

(7)この普遍的本質的仁は、仁に本来的な集団対応性を示しては、中国でいう天下の規模で人類社会に対応するものであるが、自らの極限的普遍性の故に、具体的現実的な主体の実践への第一義的規制性を示す、所与の次元的条件への

特殊化的適応性を示す特殊集団連関事態を第二義的間接性に於て存在させ、直接第一義的には現実的共感関係として現実化される普遍的本質性に於て唯潜在的にのみ存在することになる。この普遍的本質的仁が主体の実践的意味をもちうるのは、この潜在的な本質的現実の、主体の現存者を中核的な回帰的媒介根拠とする回帰的顕在化事態＝主体の表現作用→これについての本来の社会化過程→これの構成極限の消極的媒介根拠化→回帰的潜在化事態＝主体的了解作用→現実的共感関係→主体の表現作用→…が、根源的回帰性としての積極的動態的な同質的連続性を示して、中国思想でいう「道」としてのあり方をなしている時であるとすれば、この道との本来的な統一化的相関性に於て存立する普遍的本質的仁は、孔子のいう巻懐の人によって主体的に実践されることになる。

(8)以上私は仁に、集団的特殊性に対応して顕在的には相互間に対立的諸事態を存立させる集団連関的な特殊の仁と、ここに統一化的整合性をもたらす普遍的本質的仁とが区別されることを示した。これらは仁を第一義的に特性づける集合的範域の構成要因としての具体的現存者が様相連関的に世人性として、本質連関的に主体性として、現実連関的に媒体性として存在することに対応して、この世人的現存者の様相＝具体的規制＝構成事態について集団的特殊の仁として、主体の現存者の本質＝具体的矛盾＝相補事態について普遍的本質的仁として存立したのである。そうすると媒体的現存者に対応する仁の基本事態はどのように理解されるべきであろうか。この媒体的現存者は直接的には現実＝具体的反対＝相即事態として存立して、本来的には様相＝本質的反対＝相即事態と体系の大小＝包成関係をなし、この様相＝本質的反対＝相即事態をこの場合直接第一義的には集団的特殊の仁と普遍的本質的仁との間に存立させていることにより、自らに直接して存立する仁を、現象的には条件適応的特殊性を示すにしても本来的には人類的普遍性を示すあり方で、人間としての本来の欲求充足過程を媒体媒介的に現実化させゆく本来の規制根拠として存立させる。この本

来的に普遍化性を示す集團的規模での欲求充足性を福祉性として理解するとせば、ここでの仁は実践的福祉的仁として存立する。

3. 義

1) 仁について存立する集團的特殊の仁、普遍的本質的仁、実践的福祉的仁の三者の中、普遍的本質的仁は、具体的様相的顕在性を極限的に示す集團的特殊の仁について存立する対立的諸事態を統一化的整合性にもたらず直接の積極的可能根拠として存在し、これを条件適応的に実践的福祉的仁として特殊化することによって現実連関性を持ち、この実践的福祉的仁との間に現実＝本質的構成＝規制事態を存立させ、これによって集團的特殊の仁と体系的反対＝相即関係をなす。この関係事態によって普遍的本質的仁は、現実連関性を持ちながら、集團的特殊の仁について存立する対立的諸事態を統一化的整合性にもたらず積極的可能性をもつとはいえ、尚自ら既に仁としてあることによる集合的範域性を本来的に免れることのできないものとしてある限り、この対立的諸事態の整合的統一化の根源連関的な積極的可能根拠の相対的顕在化事態として存在することになる。そうするとここでは普遍的本質的仁存立の積極的可能根拠が、仁そのものの埒外にありながら同じ敬の存在領域にあって、仁に直接矛盾＝相補する極限的な普遍的本質事態として根源連関的所与性に於て存在していなければならない。ここで敬を敬として特性づける一般的様相的な空間的事態にあって、これの実在連関的事態で仁を仁として特性づける集合的範域と具体＝本質的矛盾＝相補関係にある基本事態は位相の様式であり、これは根源連関的に普遍的本質と本質＝様相的反対＝相即関係をなすことによって、相対的にであれ極限的な本来の規制根拠性を示し、人間の歴史的社会生活に対して所与の基盤的な本来の構成根拠性をもつ具体的現実的生活過程と体系の大小＝包成関係をなし、ここでこの具体的現実事態に、根源連関的時間的統一性を示す様相的な空間的統一性を相対的程度的にであれ存立さ

せてゆき、この時空的統一性の具体的現実化事態を自らの第一義的構成内実としてあるものとして存在する。然もこの体系の大小＝包成事態に於ての本来の規制＝構成関係の中核的な制約的媒介根拠としてあるのは主体的現存者であり、これの具体的現実的実践性を除外してはこの体系の大小＝包成関係の存立しえないことから、ここではそれぞれの主体的現存者の主体的存在性の確立を保障する次元的条件の整備、明確化が本質連関的普遍化性に於て時空的統一性を示すあり方でなされなければならない。このことの本来的規制根拠としてここでの位相の様式は存在するのであり、このようなあり方をなす敬の本質連関的基本事態を私たちは広く義として理解する。これについて

2) 白川静氏は先の「孔子伝」で次のようにいう。

“孔子の時代にはこの民族のもつゆたかな伝統がなお生きつづけていた。神のこゝばを伝える聖人たちの教えがあった。そのこゝばの意味を明らかにすることが孔子の使命であった。そして孔子はそれを仁においてみごとに結晶させた。それは心のうちに深く求められたロゴスの世界であった。

しかし墨子や孟子の時代にはようすは一変していた。伝統は滅び、ながい分裂と抗争とがすべてを荒廃させていた。問題を人間性の内面のものとして解決することは不可能となっている。また列国の歴史的役割もすでに終りに近づいている。いまや天下をその政治的对象として考えなければならない。明確に客体化しうような新しい原理が要求される。墨子において義は天志として無条件に絶対化されている。兼愛・交利こそ天が義としてその実現を求めるものである。また孟子においては天意は民意を媒介として示される。そこに天の思想の新しい時代的な意味が見出されている。いずれも天と人との関係が主題である。人は天のもとに平等でなければならない。そして天意に代りうるものが天子となり王となるのでなければならない。そういう天下的な世界観の秩序の原理を墨子は法といい法儀（法儀篇）といい、孟子は仁義といい王

道天下と称した。それはまたノモスの世界であったといえよう。”(186-7)

“孔子においては仁と義とは相並ぶものではない。義は当為であり、「義を見て為さざるは勇なき」(為政)ものであるが、それは「君子は義に喩(サト)り小人は利に喩る」(里仁)というように、行為の基準に関するものであった。しかし仁は人間の存在の根拠に関している。ゆえに、「人にして不仁ならば」礼樂はその意味を失う(八佾)のである。文化も価値もただ仁を根拠としてのみ存在する。

墨家においては義はまさに孔子のいう仁に近いものであった。それはあらゆる存在の、また価値の根拠であるが天志によって与えられる。孔子が克己復礼の実践を通じてその内観の極致に見出そうとしたものを、墨家は天志として先験的なものにおきかえたのである。しかもそれが行為の規範とされたとき、兼愛が交利であるように利と結合された。「義とは利なり」という「墨經」(上)の命題は、孔子のいう仁とは次元のちがうものである。”(184)

“義は墨家において最高の理念とされる。「万事義より貴きはなし」(貴義)というのがその口号であった。義とは人の生きる道である。ゆえに本来一人一義あり、十人十義、百人百義であるから、そこに乱が生まれる(尚同)。これを普遍妥当な義に帰せしめるのが大義であり公義である。「義とは利なり」(經上)の利はもと宜を意味し妥当性をいう。しかしすでに人の義とするところが十人十義である以上、義を普遍妥当ならしめる絶対の根拠がなくてはならない。それは天志によって定められる。「天は義を欲し不義を惡む」(天志上)とするのがその絶対的命法である。ゆえに「天意に順ふものは義政、天意に反するものは力政」(同上)である。”(180-1)

“天は無差別であり平等である。ゆえに人は天意に従って相愛し相利するのでなければならない。「天意に順うものは兼ねて相愛し、こもごも相利して必ず賞を受く。昔三代の聖王、禹湯文武はこれ天意に順って賞をえたるものなり」(天志上)という。それは禹以来の聖王の道であ

った。この兼愛交利を実現するために人は無用の消費を避けるべきである。礼樂のような貴族的奢侈は禁すべきであり喪葬の礼も節しなければならない。かくして階級的差別の生ずるのを極力抑止しなければならない。

すべてを支配しているものは天志である。しかし天は人びとの努力を通じて天志としての義の実現を求める。天は人の運命を定めることはできない。”(182)

3) 以上の叙述を通して私たちは、義を広く次のように理解できる。

(1)義はまず人間が歴史的社会生活をしてゆく上で、人間性の本質的理解の上に立ってお互いに遵守しなければならない一般的な行為規範であり、この故に具体的現実的構成根拠性をもつ個々の主体的行為と体系の大小=包成関係をなし、これら主体的行為への本来的規制根拠性を根源連関的所与性において、即ち先験的にもつ。このあり方は古来中国人の理解する天と人との関係に対応する。

(2)この本来的規制根拠は人間存在の場合、本質的人間性としての文化性であり、これの本来的あり方は、意味媒介的な時間的統一化性によって、所与的多としてある具体的生存者に、空間的統一性を示すあり方で主体性を実践的に確立することであるとすれば、義はこの文化性の本来的あり方を体系連関的な一般的様相に顕在化し、この本質連関の様相性に於て主体的現存者の具体的現実的生活実践への相対的に極限的な本来的規制根拠として存在し、この主体的生活実践によって具体的現実化的に構成されるものとして存在する。ここでそれぞれの主体的現存者は、自らの実践的主体性について自由性を、主体的実践の為の媒体的存在者について利潤性を現実的に具体化しなければならない(交利性)と同時に、相互間の積極的媒介根拠としての現実的共感関係を普遍化的愛(兼愛性)として存在させねばならない。

(3)この意味媒介的時間としての根源連関的な普遍的本質の、体系連関的に空間性を示すあり方での様相化極限が、所与的多としてある具体的實在の現実的過程と体系の大小=包成関係を

なし、己れの規制的極限の本来的同質的な構成的極限に於て一般的構造型としてあるあり方は一般的に位相の様式として理解され、ここでの人間存在的な極限の構成根拠は、相互間の機能的相補性に基づいて具体的現実に生活する主体の現存者であるとすれば、義はこれら相補的機能者間の、実践媒介的な位相の様式的統一性として理解される。この位相の様式について存立する位相空間の、集合的範域について存立する距離空間の定型的範域性に対して超限的に存立することから、位相の様式性に於て存立する義は、個々の集團の特殊性を越えた普遍的妥当性、即ち「古今を通じて謬らず、中外に施して悖らざる」時空的統一性を示しての本来的規制性を、構成要因的な主体的生活実践に対してもつことになる。

(4) この義は、具体的生存者の現実的生活過程との体系的大小＝包成関係を現実化するに際しては、この具体的現存者の本質連関的事態としての主体の現存者を中核的な制約的媒介根拠とし、これの直接置かれている場の次元的条件の特殊性に対応して自らを、自らとしての本来的同質性に於て特殊的に変容し、この特殊化的変容の極限に個々の具体的現実的生活実践を存立させ、これの条件適応の形成性の構成的極限としても存在することにより、ここに本来的構成＝規制関係を存立させるのであるが、このことの積極的可能＝媒介根拠として積極的な規制的構成根拠性をもつ本質的現実を根源連関的所与として存在させ、これの根源的回帰性の中核的な回帰的媒介根拠としてもその主体の現存者を存在させ、これの相関的表現作用としての回帰的顕在化事態と具体＝様相的構成＝規制関係をなして回帰的潜在化性を示す主体の現存者の相関的了解事態について自らを、位相の様式的な主体の体験性に於て存在させている。

(5) ここで中核的な制約＝回帰的媒介根拠としてある主体の現存者は、自らに直接して体系の矛盾＝相補事態を存立させていることにより、この制約＝回帰的事態の本来的な同質的連続性にも拘らずこれへの異質的非連続化性を所与的基盤的にもち、この現象的に所与的基盤的な具

体的實在性に滞留し拘束されることによって、根源的回帰性の消極的媒介根拠としての性格を第一義的に顕在化し、相互間の共感性を無視した個人的感情、個人的利害関係、当面せる局限的生活環境に拘泥する傾向を不可避的なものとしてもつ。これを主体の現存者が実践的に現実化する時、規制の義と構成的生活実践との間の本来的な同質的連続性は切断され、構成的生活実践としての個人的欲求充足過程が、規制の義との関係に於て不義とされる事態が存立する。これは義の本来的あり方を否定することによって、人間の歴史的社會生活に於てこれの時間的統一性と空間的統一性、具体的生存者の主体的存在性を究極的に否定してしまうことになる。

(6) この消極的破壊事態の人間としての非本来的あり方であることの自覚は、ここでの体系的大小＝包成関係の中核的な制約的媒介根拠としてある主体の現存者に、積極的な規制的構成根拠として構造的に内在する根源連関的な本質的現実によって積極的に可能とされる。これは人間的には個人的心情に現実化される社会的共感性として存在し、直接的根源連関性に於ては根源的清浄性として宗教的に存在することから、人間が自らの歴史的社會生活における不義の諸事態を、これが非清浄性に於て「きたなし」として主体の実践的に克服し、人間に本質的な文化性を具体的に現実化しうるのは、究極的にはこの宗教的な根源的清浄性によってである。

(7) 以上のようにして義は

① 極限的に根源連関的な本質的現実による積極的な規制的構成的根拠づけをうけて、ここに所与的に体系の反対＝相即関係を存立させ、

② この本質的現実の根源的回帰性の回帰的潜在化事態に直接して、本質連関の様相性に於て位相の様式性を示して存立し、このあり方によって具体的現実的生活実践と体系的大小＝包成関係をなし、

③ ここでの中核的な回帰＝制約的媒介根拠としてある主体の現存者に直接しては、これに第一義的な体系の矛盾＝相補事態に於て、主体の現存者の本質的現実的自覚に基づく、基盤連関的不義の実践的克服の第一義的規制根拠として

存在する。

これらのあり方は、位相の様式が本来的に、体系の大小＝包成性を示す幾何的(一般的)な、体系的反対＝相即性を示す代数的な、体系的矛盾＝相補性を示す微分的(解析的)な基本事態をもち、これらの統一化的相関として存在することに対応する。それならこれら諸事態のそれぞれに対応して、この義は人倫論的にどのような具体的あり方で存在することになるであろうか。

4) 荒木見悟氏は「朱子・王陽明」(中央公論社「世界の名著」19)で次のようにいう。

“朱子学の強味は何よりも実践論の裏づけとして精密な客観界への洞察をもっていることであり、伝統的なカテゴリーや着想をほとんど自家薬籠中のものとして掌握しつつ前人未踏の壮大な世界観を打ち立てたことである。世界構成の要素として理と気の二元を立てているのは先人の業績を踏襲するものではあるが、両者のかかわり合いについてきわめて細かい整理が行なわれるとともに、実践倫理上の諸問題と巧妙かつ緊密に結びつけられているのである。たとえば朱子が理と気との不離一体性を強調する反面、時として形而上の理と形而下の気との間に格差を設け、理先気後を説くのは一見思想の混乱を示すかのようであるが、そこにはすでに理の指導性確立という実践的意欲が投影しているのである。

理は個々の事物や存在にそなわっているものであるが、それが理である以上個物に限定されながらも同時に全体的統一性をたもつものでなければならない。その根源的理を太極と名づける。太極は個々のものに行きわたり、それぞれの気によって限定されながら、しかも全体的一貫性を失わない。これを理一分殊という。一方気のあり方には精粗、清濁の相違があり、その度合に応じて人間・動物・植物・物体の種別が生じ、人間や動物の中にも賢愚、上下の区別ができる。つまり存在の多様性・分殊性をもたらすものは気であり、その統合性・連関性を確保するものは理であるということになる。

ところで気は陰と陽の二要素から構成される

が、性格の異なる両者の複雑な組合せによってすべての存在は運動し変化する。したがって太極もまた一定の形態をもつことはあり得ない。その無定体性を明示するために太極はまた無極と呼ばれる。太極という語はもと儒家の古典である『易経』から出たものであって儒家公認の術語であるが、無極は『老子』にみえる語であって、必ずしも儒家になじみ深い言葉ではない。朱子は周廉溪の『太極図説』を通してこの語を重視したのであるが、これがはからずも陸象山兄弟との間に激論を戦わせるきっかけとなった。

朱子によれば太極即無極なのであって、太極をはなれて無の一層を立てるのではないと主張するのであるが、陸子よりすれば無極を付加することは老荘流の虚無に流れる恐れがあり、わざわざ『老子』の語を借りてまで事態を混乱させる必要はないと考えられたのである。この論争は表面では儒家の古典にみえる極の字の用法とか、周廉溪が無極を使用したことの是非とかその争点が必ずしも思想の骨格にふれていない印象を与える面もあるが、つきつめていえば理を現象の当相に即して有的にとらえるもの(陸子)と、現象をこえた静謐な境位において無的にとらえるもの(朱子)との対立であったとみられよう。”(141)

“理という言葉はきわめて多義的であるが、朱子学においてはそれは自然界の条理であるとともに人倫界を支配する実理・規範でもあった。この理は先験的に事物や人心に賦与されているが、人間存在は一般的に気質によって制約されるのをまぬがれないから、最初から理のあり方を見通すことは不可能であり、また一挙に達観することも不可能である。そこには当然主体の経験する一事一物に即してその理を探究し慎重綿密な検証操作の手続きによってそのあり方を確かめつづけ、豊富な経験量を積みかさねてはじめて万物を一貫する一つの理の実在することが確かめられねばならない。このような理を探究する手続きを朱子は『大学』の「格物致知」という語句の中に読みとった。物を物として即物的に把握しないで必ず理の媒介を必要とするという朱子の考え方は、実在の根源に直参しき

えすれば、そこから先は主体の直観知のままに操作すれば十分であり、そこに理意識をさしはさむことはかえって意識の散漫化を来すことになるという禅宗および禅まがいの儒教の行き方に対する批判の意がこめられていた。朱子よりすればこのような直観知による直接的操作は結局主体の偏見による強引な蛮行に終るだけだと考えられた。この点朱子学は主体の力だけではどうにもならない客観界独自の形勢があり条理があることを認識していたといえるであろう。

格物致知すなわち一事一物に至ってその理をきわめるということは理一分殊論を前提にして初めて可能である。そこには一つの安定した理意識ないし価値観が予想されているとしなければならぬ。よって朱子はしばしば定理とか一定の準則という語を使用した。ただ事物が運動し変化するにつれてそこに内具された理もおのずから変動せざるを得ないが、それが究極において新しい異質の理にかかわり行くこともあり得るということにまで朱子の思想は十分に発展しなかったように思われる。ここに彼の格物致知論の限界があった。その限界は後に陽明学から鋭く摘発され格物致知の読み直しが要請されることとなる。

朱子のいう格物致知論が正常公正に実践されるためには主体そのもののはね上りがいましめられ心のゆがみが正されねばならない。そこで『大学』にもみえるように「格物致知」と「意を誠にし」「心を正す」こととの関連が問題となる。ここに理の探究は常に私欲との葛藤を凝視しつつ行われることとなり、冷厳な人間像を生み出すことともなりかねない。しかしまた客観界を支配する独自の法則が存しこれを尊重しなければ具体的経験を打ち出し得ないことを力説した功績は相応に評価さるべきであろう。”
(161)

“心というものに何らかの意味で総体的責任を荷なわせるのは、すべての実践哲学における常道と見なされようが、朱子学においてきわだった特徴をなすのは心と性の概念が明確に区別され、心は性と情を統べるものと規定されながらも、その内核をなす性に別格の権威を認め、こ

れこそ天命として万物に賦与された理であり、そこに性善の根拠を求めることである。この理の墮在する具体的場所として気が指定され、理気・性情を総合する主宰者として心の機能が考えられる。こうした心性論の特色として注目されるのは、性(理)は純粹善として諸悪発生の原因から切り離され、その責任はあげて心の性情統合の仕方もしくは理気調和の方法にあるとされることである。こうした考え方にもとづいて性(理)に向かったの氣質の変化ないし墮在的形態から本来の形態に向かったの復性が説かれ、本然の性と氣質の性が一応区別されることになる。朱子学が理学もしくは性理学と呼ばれ、心学としての陽明学と対比される理由がそこにある。なお性をこのように別格視することからその死後存在の問題が重要なテーマとならざるをえない。

総じて朱子は仏教で説くような三世因果に密着した靈魂不滅論には反対するが、中国における家族制度の根幹をなす祖先祭祀の習俗は尊重せざるを得ず、結局時空を超えた普遍的理としての性に託して、そこにおのずから祖先崇拜の念が存続するはずであると考えたのである。”
(178-9)

“朱子学のさまざまな実践工夫を総括し主宰を確立する基調となるものは敬である。敬は常惺惺(常に目ざめている)と規定されるように動静已未を貫く心の覚惺惺であるが、その覚惺を保証するものは理非曲直の弁別を正確にたもつことであるから、敬は当然義と結合することとなり天理への畏敬感情を包むこととなる。その感情は発しては容貌の端正となり社会生活の規範を保持する力を持つに至る。” (251)

以上のように要約される朱子の思想は、義をこれに第一義的な体系的の大小＝包成事態に於て理解するものである。

5) 次いで荒木見悟氏は前掲書で次のようにいう。

“龍場における陽明の見聞と体験は、彼が幼少の頃から身につけてきたあらゆる文化的装飾を剝脱してなまの人間に着目すべきことを教えた。彼が従来朱子学や老莊、仏教を介して追求して

きたことは、眞摯ではあっても存在の基底にふれるものではなかった。何となく既成の価値観に寄りかかり、ほころびをつくろう意識がまわりついていてた。だがいま陽明はいかなる美辞麗句も通ぜず観念的装飾も役立たぬ境地に追い込まれることによって初めて従来の方法論のあやまりに気づいたのである。彼は自己の支えとなっていたいっさいが崩潰するのを感じた。いな自己一身だけではない。すぐれた伝統文化の遺産を数限りなく包含する中華そのものまでが全く虚構の誇りに酔っているとした感じられなくなった。このような人間の危機的意識を「生死の一念」と名づけるなら（これには禅学の影響があるが）、陽明の苦悶の焦点はまさにこの一点にしばられて来たわけである。禅者ならここでさしあたって公案というものが用意されるわけであろう。しかし陽明にとって公案の代替となるものは何といても既成文化の思想的基礎づけをなしてきた朱子学であろう。陽明はここで朱子学的方法論による度重なる挫折のながい体験を想起し、その原因の徹底究明につとめたにちがいない。そこで陽明は与えられた理意識や規範の上によりかかって自己の判断の基準を定め、実践の規矩を求めたことがすでに最初から自己を疎外したものであり、そこに自己の本心を深層部から満足させる工夫の生まれ得る余地のないことを悟ったのである。「聖人の道は吾が性に自足せり。さきに理を事物に求めしは誤りなり」という陽明の発言は、朱子学者に傲慢不遜のかぎりを受け取られるであろうが、「自足」は同時に無限の「自己責任」を荷負するものとして、主体の自覚を一層きびしく求めることになったのである。

理を客観界の事物に求めないで、事行の場における主宰者の措定によるとする決定的転換は、朱子学以来もちこされた知行論にも重大な提言を行なうこととなる。それがあの有名な知行合一論である。知行合一論は陽明晩年の思想たる致良知説の先蹤となり基底となったほど重要なものであり、いわば陽明学の基礎がためがここに完成したと見らるべきであるが、その真意の理解は必ずしも容易でない。もしも知行合一と

いうことを「知ったことは必ず行なう」と解したり、「知と行とを緊密に一体化することである」と解する程度に止まるならば、それは朱子学その他の諸学派でも当然口にすることであって、陽明学としての特色は何ら打ち出されていないといってよい。また知行合一論は陽明学の実践的性格を端的に示すものだとしばしばいわれるが、朱子学としてもそれなりに十分実践的性格をもつものであり、こうしたあいまいな表現で両者の優劣を論ずることは適切であるまい。では知行合一論の真骨頂はどこにあるのか。すでに格物致知を客観界の事物に即して知識をきわめるのではなく、自らの本心（心の本体）によりそれぞれの事行の場に即して理を生み出すことだと理解した陽明にとっての最大関心事は、「知ること」にせよ「行なうこと」にせよ人間の能力のすべてが本心そのものにおいて荷われ本心そのものから発しているか否かということにしばられてくるであろう。本心を疎外した知や行、あるいは本心よりずれたところに起因する知や行、それはどのような博識と篤行によって装飾されていても真に本人を満足させる知行ではない。そこでどのように知と行とが緊密に結合しているにしても、陽明のいう知行合一論とは異質のものである。陽明のいう知行は徹頭徹尾本心の自己発展、自己充足としてのそれではない。従来知行合一を解するのにとかく知行の二字のみに注目し、その背後に隠された「本心」（心の本体）を軽視したがために陽明の真意を十分にとらえ得なかったうらみがある。『伝習録』上巻におさめられた門人徐愛と陽明との知行合一に関する問答においても、陽明は「知行の本体」という表現を用いている。この本体の性格をいかに規定するかは更に陽明の思索と体験の成熟をまたねばならないけれども。”（42-3）

（戦功と失意）こうした苦患と混乱の中に陽明の思索と体験はますます円熟し、正徳十六年（陽明五十歳）南昌にあった陽明は、初めて自己の思想のかなめを「致良知」にありとし、その積極的開頭に乗り出す。先に陽明が龍場において知行合一を覚った時、知と行とを対象的に

結合したのではなく、知行を支える本来の基地の掌握を第一義としたことを述べたが、その後南京にあったところから天理を存して人欲を去ることを工夫の中心として示したものの、その本来の基地の性格はなお不明瞭なままに残されたし、したがって天理と人欲の関係もあいまいなままにされていた。いま陽明は漸く已発と未発、博文と約礼、本心の確立と個別的体験の究明など動静内外を包むあらゆる実践の当体が「良知を致す」(『大学』でいえば「知を致す」)にあることに目ざめたのである。それは孟子に「慮らずして知る。これは良知という」とあるようにまさに天性自然に人間が本具している絶対的靈性なのである。

「致知の二字(或は改良地の三字)こそ死門の正法眼蔵であり、これを知ってこそ道を知るといえるし、これを体得してこそ徳があるといえるし、これとちがって学べば異端ということになるし、これからはずれて説けば邪説ということになるし、ここがわからなくて行なえば冥行ということになる。千万の悪魔が目前にうろうろしても良知はおのずから触れるにまかせて碎き、来るにまかせて解つことができる。太陽がひとたび出ると鬼魅魍魎おのずから隠れ場がないようなものだ」と陽明はいう。ただ陽明自身も注意しているように、この「百死千難の中より得られた」良知を一つの固定的実体(これを光景と呼ぶ)としてとらえ、実体験に即して工夫がほどこされないなら無内容な空体となり現実から浮き上がってしまう、といて工夫によって良知が得られるとし、自己の本来の具徳から切り離して良知を対象化するならば、私意による安排操作におちいるであろう。良知をいかに身につけるかは陽明晩年の示教の最も苦心したところであり、またその問題は陽明の歿後までもち越されるのである。

或る時彼はいった。「私は南京にいたるまで(45歳以前)はまだ郷愚の心(まわりの毀誉を気にする心)があったが、いまはただ良知の真に是とし真に非とすることを信ずるだけで、隠したりいいのがれしたりする気は毛頭ない」と。陽明はしばしば「事上磨錬」(日常の具体的

事物に即してみずから練磨すること)ということをも口にしたが、彼の波瀾に満ちた生涯はまさに己が良知を事上磨錬する過程であった。(50-2)

「この時(陽明56歳)有力な門人錢徳洪と王龍溪とが良知の性格についての意見が合わず陽明に裁断を乞うた。これがやがて四有説(徳洪)と四無説(龍溪)との対立として、陽明門下のみならず広く学界の論議をまき起すに至るのであるが、ここで特に注目すべきは四有説・四無説ともに「心の体が無善無悪である」ことを前提にしていることである。定理の普遍的実在を信じ、その主体における拠点として「性即理」と規定する朱子学においては性善説が厳密に守られなければならない、無善無悪説は本性の性格をあいまいにし理の行く路をくらすものとして拒否されるべきものである。しかるにいま陽明が心体の無善無悪を承認したことは陽明学の禪の本体を暴露したものとして朱子学者の非難をうけたのはもちろん、陽明思想の渾一的性格に同情的見方をするものからすら懷疑の眼をもって見らるるに至った。或る学者は無善無悪説は王龍溪が師説を無視して勝手に唱え出した僻説であろうとまでいった。しかし『伝習録』の他の箇所にも「性は善もなく不善もないとこのように説いてもさしたるまちがいはない」「性の本体はもとより善もなく悪もないものである」といった表現があることから察せられるように、陽明自身に心体を無善無悪と規定する考え方があったことはまちがいあるまい(もちろん心体を至善と規定している場合もあるが、陽明としては至善即無善無悪であったのであろう)。ではなぜ陽明にとって良知は至善でありつつ無善無悪であらねばならなかったのか。無善無悪という語は朱子学者が指弾するように善悪の区別を無にして自分勝手に振舞えばよいというものではない。陽明学は理よりも心(の自由裁量)を重んずる。それは既成の理(すなわち価値観)へのよりかかりが、心の真誠惻怛な活動力を低減し阻止するからである。良知に先立つ理があってはならない。良知にとって「理はあらかじめ定められぬ」(『伝習録』)ものでなければなら

ない。それは決して禅宗でいうように理（価値判断）がなくてよいというのではなく、理が死物化し硬直化することをさけ、真是真非を見出すためにはぜひとも従来の善悪意識からの自由が究極的に確保されねばならないからである。それが無善無惡説のねらいである。”（54－5）

以上のように理解される王陽明の思想は、義についてこれを、心体としての根源連関的な本質的現実を所与的基軸として、体系的反対＝相即事態によって理解するものとみられる。

6) 以上のような朱子的・王陽明的見方に対して、更に義についてこれを体系的矛盾＝相補事態によって理解する第三の立場がある。この立場にあっては「理」としての本質連関の様相の相対的に極限的な本来的規制根拠性も、「心」としての根源連関的な本質的現実の根源的回帰性も直接第一義的意味をもたず、これら両者を第二義的間接的に存在させて、直接体系的矛盾＝相補事態を自らについて存立させる主体的現存者が、自らの於てある歴史的社会的現実的展開過程の所与的な基軸的中核として存在する。この主体的現存者の主体性は、本質連関的事態としても様相連関的事態としても現実連関的事態としても存立するが、義が直接存立する敬の第一義の様相性に於ては様相連関の主体性が第一義的意味をもつ。ここで実践主体は自らの集団連関的地位に対応する役割を果たすことに於て義としての実践規範に従うことを要求され、このあり方をなす限り自らの社会的地位を集団内に於ても集団間に於ても客観的に是認されねばならず、ここに「面子＝恥」を重視する立場が出てくる。これについて

竹内実氏は「中国の思想 伝統と現代」（NHKブックス）で次のようにいう。

「『没法子』に対すると同様『面子』も皮相にとらえられたことが多く、これを尊重せよという教えが社交上の技術としてのみいわれているところにかえって問題がありはしないだろうか。これはむしろ『自尊心が強い』という意味に理解すべきであろう。そしてこの『自尊心』なるものは…彼らの『忍耐』に根ざす。この『忍耐』に関するかぎり彼らはめいめい独立した人格で

あり、独立した人格として平等である。『匹夫もその志を奪うべからず』（『論語』子罕篇）である。自分は自分の力で生きている。他人に求めている。外見上、職業上、地位上のちがいによって他人から差別をうけるのはやむをえないが、他人がその当然の差別の境界線を越えて、自分の「志」にさしさわりの言動に出ることは認めない。これが自分の「志」、自分の「忍耐」がそれに相応する評価——それは自分に対する態度にあらわれる——を要求する自尊心である。「上は高位高官から下は最下層の人に至るまで」もっている。その根拠はこの自尊心にある。

しかし自尊心の客観的な尺度はない。自尊心を満足させてくれることを相手に期待するなら、その自尊心に相応した自己を演出し、そのような自己を認めるよう相手の自尊心に相応した待遇を相手に与えなければならない。こうして内在的な「志」は一転して外在的な「礼」「礼儀」となってくる。『礼記』に

礼は往来を尚ぶ。往きて来たらざるな非礼なり。来りて往かざるもまた非礼なり。人にして礼あれば安(ら)けく、礼なければ危し。(『曲礼』上)

とあるのも「礼」における相関関係をいっているので、けっして単純に訪問をうけた場合は返礼の訪問をすべしというに止まっているのではないだろう。自尊心を満足させたいなら威儀を正せ。こうして中国文明の形式主義・儀式主義・権威主義が成立する。

その意味では「面子」は形式主義である。だがこれに利害関係がからむと「顔を立てる」形式だけでは終らず複雑化する。

新しい中国になって「没法子」同様「面子」という言葉は消えた。文学作品にもこのような生活の思想が生きていると見るに足る反映はない。新しい社会制度は「面子」などではない新しい規範をつくりだし新しい人間評価の基準をつくりだしている。

しかし柯政和がいうように「なかんずくもともと面子を重んずるのは中国人である」。民族的な特徴になるまでの自尊心のあり方は民族主義

の無意識の前提としていまだに存在しており、それは中国共産党とソ連共産党の対決のなかにも複雑にからんでいるように思う。形式主義という側面では政治における権威主義を下から支える基盤になっており、さらには政治的・思想的批判運動にさいしての個人攻撃が些細な私事にわたるのは「面子」における自尊心の強さが名誉意識に敏感に反応するからであろう。”

(170-2)

4. 礼

1) 以上のように理解される本質連関的な位相の様式的統一化性としての義は、實在連関的に集合的範域的統一化性としてある仁と具体＝本質的矛盾＝相補関係をなし、これと体系的矛盾＝相補関係をなす現実＝様相的矛盾＝相補事態について、敬の現実連関的事態としての礼を存立させ、これと仁を消極的媒介根拠として現実＝本質的構成＝規制関係をなし、この礼の規制の様相現実化性を、ここで現象的所与的な基盤的中核として存在する主体的現存者の相関的表現作用によって社会化過程として様相連関的に存立させ、これの所与の次元的条件への適応的形成性の本質連関的規制根拠となることによって、この主体的現存者の主体的実践への決意基準となり、これに積極的にかなう主体的実践を「善し」とし、そうでないものを「悪し」とする。このような統一化的相関に於て本来的に存立する礼は、ここで主体的現存者としてある相補的機能者間の、実践媒介的な次元的条件的統一化性として存立し、自らの直接第一義的な本質的規制根拠に義を存在させてこれへの現実化的構成性を示しながら、これを直接第一義的には所与の次元的条件の特殊性に対応した特殊事態として存立させ、これをここでの消極的媒介根拠としてある集合的範域的な社会集団と対応させ、この特殊様相的規制性をここでの相補的機能者の主体的表現作用に現実化することにより、これを条件適応的形成性を示す社会化過程として存立させ、この様相連関的構成極限に直接的には社会関係を、そして本来的には社会

存在を存立させゆくものとして存在する。この社会存在的な構成的極限は、社会存在の本質連関的事態としての文化形象であることから、ここでの礼に基づく社会化過程の社会関係構成事態は、それぞれの社会集団の歴史的展開過程に存立する特殊的文化形象との本来的対応性を示し、このあり方を礼もまた具体的現実的にはなすものとして存在する。このことに関して

2) 小倉芳彦氏は「諸子百家論」(岩波講座「世界歴史」4)で次のようにいう。

“以上の板野(長八)の所説から、われわれは次のような彼の枠組設定を読みとることができる。すなわち「族的体制」にもとづく「封建制度」の立場に立つ者は、礼や徳を重視して天・鬼神を遠ざけるが、「家父長制」にもとづく君主権強化の立場に立つ者は、刑や法を重視して呪術信仰に近づくというものである。板野は実際これを春秋後期に活躍した列国の大夫たちに適用している。すなわち晋の叔向や齊の晏嬰は礼と徳を重視するとともに、天・鬼神についても人道を通して対応し呪術を用いなかった。それは彼らが背後の「族」を肯定した上で君臣関係を明らかにしようとしたからで、これは系譜として孔子につながっていく。一方鄭の子産は封洫、丘賦によって増税をはかり、刑書を鑄たり商人を管理したりしたが、鬼神に対して働きかけることが可能だという呪術信仰を抱いており、これは系譜として墨子につながっていくと考えている。

むろんこの二つの立場が現実には互に接近しあう場合のあることを板野は認めている。原則として「封建制度」に立ちながら「家父長制」にもとづく君主権力に近接した荀子とその例である。また「族的体制」「封建制度」を支える徳としての「孝」を、君主権力の下での恭順の徳に改変してしまった『孝経』の例もある。そしてこういう経過の中で本来「族的体制」を支える道徳を説いていた儒家学説が、「家父長制」にもとづく君主権力を説明する呪術的儒教へと変身していく過程が追求されていくのである。しかし実は怪力乱神を語らなかった本来の儒家学説が、それと矛盾するはずの呪術と結合してい

ったという板野の思想史構想こそが今後の検討の課題となるのかもしれない。”(204-5)

(漢の武帝により一応国教化された儒教は、既にこの呪術的儒教であることによって、強い道教的傾向をもつ武帝によって受け容れられるものであったのだろう)。

“それに関連して孟子・荀子の教説の性格についての西(順蔵)の見解を見ておこう。孟子においては欲求としての「性」(ジツテ)を道義としての「性」(モラル)に化そうとする努力があり、民の「先覚者」たらんとする意欲があった。それが現実の権力者に対して自己の思想で抵抗、拒否する立場を可能にしたと言える。むしろその思想を反対する当の権力者に向って説くという消極性はあるにしても。ところが荀子の教説はもっぱら対象認識に尽きる。さきに挙げた分業論にしても、また華と夷、徳と刑などに関する議論にしても、現実存在する諸要素を公平に管理するところの包括的な体系が志向されている。そしてそういう全体を「道」の名のもとで一体性としてとらえるために、荀子の教説は現実の政治にただ順応するだけのものとなった。

こうして荀子においては「分」として「礼」を定める「知」者の存在が重要な地位を占めてくる。西の表現に従えば、それは超利害者として諸利害者を管理する「無私」の「聖人」(君子)でなければならぬ。「性」は悪で、善なるものは「偽」(＝人為)であるとされる「人為」とは、まさに「聖人」のこのような管理の営みをさす。その意味で「聖人」はあくまで観照者である。にも拘らず荀子の場合、それが現実存在する当時の君、王——荀子のいう「後王」——に直結させられている。それは彼の構想が現実存在するものはすべて拒否しない性格のものである以上当然であろう。荀子においては「道」を知る「聖人」は同時に「王者」であり、「師」にして同時に「君」である。「聖王」「君師」という表現が使われるのもそのためであり、「礼法」あるいは「政教」と熟して使われるのもそのためである。

つまり荀子の「礼」または「礼法」は現実の君主権力によって執行される「法」とほとんど

同内容のものとなっている。それは孔子の「礼」が周公の礼制を具体的内容とし、孟子の「礼」が恭敬の心を主観的内容としていたのに比してきわめて現実的に即応したものであり、『韓非子』の立場に近い。しかし荀子と韓非とは決定的な一点で異なる。それは荀子の「知」の主体があくまで「無知」の「聖人」であったのに対して、韓非の場合は欲求者である君主その人とされている点である。言い換えれば荀子における天・父・君は一体性の機能を果す上での「位」にすぎず、それ自体が実体化すれば万物に対する圧力となるとされているのに対して、韓非の君主はそれ自体が一体性と直結されている。そこが荀子の儒家たる所以だろうが、荀子の立場に立てば、現実の君主権力も「聖人」の立場によって包括されてしまうのだから、一見権力に抵抗するように見えて、実は権力者を容認し神秘化する道につながることになるだろう。”(210-1)

3) 以上のように理解される礼は、直接第一義的には宗教的意味を、実践規範的意味を、日常生活における習俗的意味をもつものであり、一応人間関係の秩序づけに中核的意味を認めているもののように思われる。このことは、礼が現実＝様相的矛盾＝相補性を己れの第一義的關係事態としているのと同じく、秩序性も現実＝様相的矛盾＝相補性を己れの第一義的關係事態として存立していることによるとみられる。然し礼は直接的には敬の現実連関的事態として、本来的には情操性としての本質的価値に属しているのに対し、秩序性は組織的価値の現実連関的事態として本来的には機能的価値に属していることから、前者は現象的には潜在的な根源連関性に於て本質的現実を所与的基軸として存在しているのに対し、後者は現象的顕在化性を示して第一義的には体系連関的に存在し、このことから礼も自らを人間的な本来的存在性に於て具体的様相的に示してある限り、ここに秩序を顕在的に存立させゆく積極的可能根拠として存在するにしても、この具体的様相を所与的前提としてこれへの顕在化性を示さざるをえず、これについて秩序性を存立させるにしても秩序性そのものとして存在しているのではなく、従って

秩序性も自らとしての本来的存在性にある限り唯上下左右の地位関係を外面的な様相＝具体的規制＝構成性によって規律することによってのみ存立するとみらるべきでなく、根源連関的な自らの本質的現実性に於て、礼を己れの現実連関的事態として第一義的に様相的なあり方をなす敬を自らの積極的可能根拠としていなければならないことになる。このことは秩序性が、共存性と敬との具体＝本質的矛盾＝相補事態を所与的前提としての、現実的な条件適応的形成過程の次元的条件づけとして理解され、礼がこの適応的形成性を実践的に示す主体的現存者としての相補的機能者間の、実践媒介的な次元の条件の統一化性としてあることと本来的に対応する。

4) 礼が本来的にこのように理解され、この次元の条件が一次元的事態、二次元的事態、三次元的事態、四次元的事態を基本事態とし、礼の主体的実践の現実化が現実的過程的には一次元性格を示すものとせば、これへの制約的条件性を示すのは二次元的事態、三次元的事態、四次元的事態の三者とされる。このことから礼の具体的現実事態は、これら三者に対応する特殊事態として存立する。即ち

(1) 二次元的条件に対応する礼。二次元的事態にあっては現象的基盤的に所与的多として存在する具体的實在、人間存在的には具体的現存者が相互間に相対的に基盤的な構成根拠性をもつ機能的相補関係を存立させ、時によってはこれについて簡単な組織態を存立させるにしても、これを存立させるに至る所与の次元の条件の特殊性についての情報をそれぞれ十分に認知し、これに基づいて自ら果さねばならぬ役割・機能を自覚してこれを自主的に遂行することによって、自らについて本来的に存立させねばならない機能的相補性を具体的に現実化してあることによって、相互間に命令＝服従関係を積極的に存立させるの要なく、これが具体的現実化を客観的に保証する地位＝役割＝規範体系を存立させる必要性を存在させない。このことからここでの相互間の空間的統一化事態は、様相連関的形態性と本質連関的構造化と現実連関的機能性

との相関的統一としてある具体的現存者の、これら三基本事態に於て全く開放的な相互間の具体的現実的な機能的相補性を本来の構成根拠とする、本来的規制根拠への本来的同質性を示しての具体的現実化的構成過程として存立し、ここでの具体的現存者それぞれの実践的に相関する機能的相補者に対する相互的敬、即ち個人的敬の主体的現実化事態としての礼がここでは第一義的意義をもつ。従ってここでの敬＝礼は歴史的社会的諸制約から極大的に独立した個人的主体的感情に基づく敬＝礼であり、この二次元的事態の、直接具体的現実的生活と密着していることから、体系連関的な一般的様相性を極限的に排除したものとして存立し、たとえこの一般的様相を一時的・局所的に存立させるにしても、これを流動的な過渡的事態として存立させるに過ぎない。

(2) 三次元的条件に対応する礼。本来的に上下関係を伴う立体的な三次元的事態は、人間存在的には二次元的組織性によっては処理しきれない組織性、即ち所与の次元の条件の相対的に極限化された量質的多様性とこれについての広義の情動的諸実践の相対的不十全性との故に、ここで所与的多としてあるそれぞれの具体的現存者が所与の次元の条件についての必要な情報を十全的に入手することができず、従って己れの組織内での行動の仕方を主体的に決めかねてあり、これらのことの総合的結果として組織的活動が不十全的にしか現実化されない状態にある時に、この弊から免れてこの組織的活動の所与の次元の条件への積極的な適応的形成性の、極限值への収斂性を極大化する為に、この組織体の直接的・間接的経験の全体の収約としての知識体系を実践連関的に定位化した地位＝役割＝規範体系が制度化され、これに従うそれぞれの具体的現存者の機能相補的な主体的実践が具体的に現実化されることについて存立する。ここでは所与の次元の条件の特殊性に形成的に適応する為の地位＝役割＝規範体系の具体的あり方の顕在化、それぞれの地位にこれに相應する能力をもつ具体的現存者を配備してのこの役割遂行の義務づけ、この義務を果す主体的実践

の所与の規範に従っての評価とこれの地位的反映等に於て、能動性を示す人と受動性を示す人との上下関係が相対的程度性を示しながら存立する。従ってこの三次元的事態における礼は、地位＝役割＝規範体系を所与的前提としての、それぞれの地位に配備されてある具体的現存者相互間の、この地位関係を媒介しての敬の現実化事態であり、それぞれの地位に相応する役割遂行過程に於てのこれを媒介しての敬の現実化事態であり、この役割遂行の規範適合性が積極的であるか消極的であるか、そしてこのことの地位反映的な社会的評価がどのようなものであるかに関しての敬の現実化事態として存立する。このような敬＝礼を自らについて存立させる地位＝役割＝規範体系は、客観的様相集団特にこれの三次元的事態としての社会階級に於て最も顕著に示される。この客観的様相集団は自らにつき第一次的に、実在連関的な疎外集団と本質連関的な理念集団とをこれらの具体＝本質的矛盾＝相補事態に於て所与的前提的に存立させ、これと直接統一的に相関する現実＝様相的矛盾＝相補事態に群集団を存立させ、これとの本来的重複性に於て社会的紐帯としての地位＝役割＝規範体系を根源連関の所与として存立させていることから、この地位＝役割＝規範体系は、一方理念集団との本質＝現実的規制＝構成関係にある群集団について、他方これと現実＝具体的反対＝相即関係にある疎外集団について具体的現実的には存立する。常識的には前者のあり方をなす群集団はかたぎ集団であり、後者はやくぎ集団であることから、ここでの敬＝礼は本質的現実的にはかたぎ集団について存立するが、同時にこれとの体系的反対＝相即関係にあるやくぎ集団についても存立する。

(3) 四次元的事態に対応する礼。四次元的事態は一般的には時間連関の空間事態、普遍的動態性としての「係り」の一般的静態化事態として位相の様式性を第一義的に示し、社会存在的には文化形象として存立する。これは自らとしての本来的存在性にあることの積極的根拠としての意味媒介的な現実連関の時間について存立する時、機能的文化形象となり、これの所与的基

軸事態は創造的伝統性である。これに於ては所与の基盤的に具体的実在性を免れえない私たち人間にとっては、本来的に実在連関性を示す過去の所与としての伝統が第一の意味をもち、このようなものとしてある伝統的文化財の始元的事態が、普遍的本質的には文化的構成性によって特性づけられる私たち人間の人間としての生存の根源であるとされるに至る。この伝統的文化財の始元的事態は、特定の具体的現存者によって特定の場所、特定の時間に意識的に創出されたものとしてあるものではなく、相対的な領域性を示して生活実践的に相互作用をなす不特定多数の具体的現存者の長期に亘る歴史的諸体験に基づいて存立したものであるが、現象の世界に生きる具体的現存者は、自らの所与の基盤的な具体的実在性の故にその始元的事態をも相対的に非連続的な具体的実在性に於て定立し、ここにそれぞれの伝統的文化財の具体的創始者を、或は実在的に或は観念的に定立し、これを実践的媒介根拠として相互間に空間的統一性を存立させ、ここに固有の伝統的文化をもつ広義の民族集団を存立させてゆく。この民族集団の第一義的構成内実をなす伝統的文化財は、宗教的・知識的・芸能的なものを基本事態として存立させはするが、これらの中で統一化的中核としてあるのは第一義的に根源連関性を示す宗教的事態であり、この宗教的事態に於ては普遍的本質的に文化的構成性を示さざるをえない人間の集団の実践的な生存の根源が主体連関的に第一義の意味をもつものとして存在することから、ここで所与的多としてある具体的現存者相互間に空間的統一性を具体的に現実化する第一義的な統一化的中核は、以上のような意味で理解される文化神であるとされる。このようにして本来的に宗教性をもつものとしてある統一化的中核に、歴史的実在としての或は観念的假構としての伝統的文化財の創始者を据え、これを実践的媒介根拠として相互間に空間的統一性を相対的にであれ具体的に現実化してある複数現存者は、これの集団性に於て広義の宗派を形成してあるものとみられ、これはその創始者からの師資相承の歴史的展開過程の中で自らの存立を確

実なものとしてきているとされるから、ここでの礼はこの師資相承の歴史的展開事態に於て存立し、それぞれの具体的現存者の師資相承的な時間的統一性を示す実践過程によって具体的に現実化されることになる。このようなものとして存立する礼を私たちは広く奠礼として理解する。

5. 結

上来見来った仁・義・礼、そしてこれらそれぞれの基本事態は、それぞれの間に固有の一般的関係様式に従って統一化的相関をなし、これの極限に於て敬は敬としての本来的あり方をなし、この敬と信と愛との統一化的相関にあって敬が統一化的中核として存在する時ここに人倫性が存立し、これが敬存立の一般的条件の優勢である時・所に於て人倫主義的集團氣質を存立させる。

(昭. 61. 9. 10)